

# La “Política natural” de D’Holbach: reforma, utilidad y desigualdad

## D’Holbach’s “Natural Politics”: reform, utility and inequality

Francisco Javier Peña Echeverría  
Universidad de Valladolid  
[javierp@fyl.uva.es](mailto:javierp@fyl.uva.es)

Recibido / received: 20/07/2018  
Aceptado / accepted: 24/07/2018

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2018.4357>

### 1. D’Holbach como filósofo político: el proyecto de una política natural

El barón D’Holbach ocupa un lugar destacado entre los filósofos de la Ilustración. Es reconocido sobre todo como mecenas y erudito colaborador en la tarea de la Enciclopedia, codo con codo con su amigo Diderot; como anfitrión de un salón que auspicia el encuentro y el debate entre los más destacados intelectuales y los más ilustres visitantes extranjeros de la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII<sup>1</sup>; y como infatigable recopilador y difusor de escritos antirreligiosos. Pero es también, oculto en el anonimato, autor él mismo de varios libros de crítica de la religión (en particular, del cristianismo) y defensa del ateísmo, además de destacado exponente del materialismo filosófico: su *Sistema de la naturaleza* (1770), el compendio más abarcador de su pensamiento, fue una de las obras más difundidas y editadas en las décadas siguientes<sup>2</sup>. Es sin duda uno de los actores clave de la que Jonathan Israel ha llamado “Ilustración radical”.

D’Holbach es autor también de algunos libros dedicados a la filosofía política. *La Política natural*, publicada en 1773 –a la que estas páginas prestan especial atención– forma, junto con *Sistema social*, publicada ese mismo año, y *Etocracia*, de 1776, el conjunto de sus obras políticas. Todas ellas coinciden en su fundamento teórico y en lo esencial de sus propuestas, aunque haya diferencias en la extensión y el énfasis, además de alguna variación a la hora de tratar algunos temas; quizá sea *La política natural* la que ofrece una visión más amplia y detallada.

<sup>1</sup> Diderot, Rousseau, Helvétius, Morellet, Naigeon, Beccaria, Hume, Smith, etc. Grimm, uno de los ilustres visitantes del salón, lo calificó como “maître d’hôtel de la philosophie”.

<sup>2</sup> ONFRAY (2010: 225) resume la producción de D’Holbach en tres “momentos teóricos”: “la deconstrucción del cristianismo; la elaboración de un materialismo sensualista y ateo y la propuesta de una política eudemonista y utilitarista”.

Estos escritos no tuvieron en su día el reconocimiento concedido a sus trabajos de crítica religiosa y filosófica. Sin duda, toda la obra del barón está dedicada al combate contra la superstición religiosa y el despotismo político, que a sus ojos van de la mano, y en este sentido es innegable la influencia, siquiera indirecta, de D'Holbach y otros ilustrados radicales en la configuración del nuevo orden social y político que se abre paso con la Revolución Francesa<sup>3</sup>. Pero hasta fechas recientes los estudiosos del filósofo no habían considerado que el pensamiento político de D'Holbach fuera especialmente innovador u original. Ha sido Jonathan Israel quien ha puesto de relieve la importancia del barón como filósofo político de la Ilustración radical, aunque su valoración acerca de la aportación y significación de la filosofía política holbachiana debe quizá ser matizada<sup>4</sup>.

Sin embargo, creo que vale la pena detenerse en la filosofía política de D'Holbach, no tanto porque anticipe ideales políticos contemporáneos –democráticos, liberales e igualitarios–, sino porque aporta una perspectiva nueva, diferente de la concepción de la política centrada en la legitimidad –ya sea en su versión tradicionalista o en la forma racionalista del contractualismo moderno–, puesto que pone como valor primordial de la política la utilidad social. Es un planteamiento en línea con el que se abre camino en Helvétius y en otros pensadores de la Ilustración británica, que pretende fundar la teoría política en el conocimiento de los resortes psicológicos de la naturaleza humana, sus pasiones e intereses, antes que en términos de principios de Derecho. Una política "natural", que se sigue de su ontología y antropología materialistas.

La aportación de D'Holbach, que puede parecernos poco audaz considerada a la luz de la Revolución Francesa que tuvo lugar pocos años después, ha de ser entendida también en relación con el orden político en el que se inscribe y al que combate, fundado en la tradición y el privilegio, en cartas y costumbres que se remontan a orígenes remotos, y reforzado además por leyendas y ficciones teológicas. El filósofo propone que la legitimación tradicional de posiciones y jerarquías sociales, basada en el linaje y la herencia, sea sustituida por el criterio de utilidad social, que adjudicará a cada ciudadano un lugar en el ámbito social y económico adecuado a sus méritos y estimulará una explotación racional de talentos y recursos beneficiosa para todos.

Por otra parte, la perspectiva utilitaria de D'Holbach contrarresta algunas de las consecuencias radicales que están implícitas en el planteamiento constructivista del contractualismo moderno, que parte de la autonomía e igualdad originarias de los individuos. Esto resulta particularmente manifiesto en Rousseau, antagonista del D'Holbach político: en diversos pasajes de *La política natural*, especialmente en aquellos que se refieren a la igualdad, la presencia del autor de *El contrato social* está apenas velada. Rousseau propone construir un orden social justo que preserve la

---

<sup>3</sup> Las obras políticas de D'Holbach son las últimas que publicó un *philosophe* perteneciente al Antiguo Régimen. Según BOULAD-AYOUB (2017: 380), "D'Holbach jugó incluso un papel directamente político al final de su vida en un club prerrevolucionario, el "Salon des Arts", del que fue miembro durante varios años. El fiel Naigeon ocupó un lugar preponderante durante la Revolución en la difusión de las ideas de D'Holbach entre los miembros de la nueva generación".

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, DEVELLENES (2017: 324): "Si la Ilustración radical se define, sin lugar a duda, por sus valores de universalidad, de igualdad y de democracia, ¿es D'Holbach el candidato ideal para defender esta tesis? Su bien conocido ateísmo es, ciertamente, una baza capital para ponerle a la cabeza del movimiento en la segunda mitad del siglo XVIII. Pero D'Holbach formula también una crítica de la democracia y de la igualdad, sobre todo en su *Política natural*. Parece también definir un particularismo político, en el que cada sociedad puede determinar el modo de gobierno más adaptado a sus circunstancias". No obstante, el propio Develennes interpreta la posición política de D'Holbach en clave progresista. Me he referido críticamente a la posición de Israel en PEÑA (2017).

autonomía y la igualdad originarias; para D'Holbach, las diferencias en el mérito y en la contribución al bienestar colectivo requieren y justifican la desigualdad.

Por eso, la propuesta del filósofo es reformista: trata de introducir elementos de racionalidad en el orden social y en el sistema político, buscando el equilibrio entre poderes y sectores sociales, en particular a través de la inclusión política de la parte más numerosa, laboriosa y productiva de la sociedad. No pretende una alteración revolucionaria basada en principios, sino una mejora efectiva del bienestar de la mayoría.

En las páginas que siguen, me detendré en primer lugar en la fundamentación utilitarista de la filosofía política holbachiana, para considerar después cómo el criterio de utilidad desemboca en una defensa de la desigualdad. Por último, consideraré algunos puntos de la propuesta de diseño institucional del filósofo a la luz de estos conceptos

## 2. El criterio de utilidad social

La teoría política de D'Holbach tiene un fundamento naturalista. Las normas básicas de la moral y de la política han de extraerse del conocimiento de la naturaleza, y en particular de la naturaleza humana. Los deberes y las normas no están separados de los deseos humanos, sino que se siguen naturalmente de ellos, si los consideramos racionalmente: cada uno busca su conservación y bienestar, y ha de convivir con otros que tienen los mismos deseos y necesidades. Para orientarse en la vida social y política no hay que acudir a los preceptos arbitrarios de la divinidad de los que nos habla la religión -que alientan el fanatismo y la intolerancia-, ni creer que las normas de la moral se oponen a los ardides de la política. Se trata de perseguir racionalmente los fines a los que nuestra naturaleza nos dirige.

*La Política natural* se abre con la afirmación del carácter social de la vida humana. Los hombres viven siempre en sociedad porque son vulnerables y dependientes, y se necesitan mutuamente para perseguir su objetivo primordial: la supervivencia y el bienestar<sup>5</sup>. No se trata, claro está, de defender la sociabilidad natural del hombre como lo hicieron Aristóteles y el iusnaturalismo tradicional; D'Holbach constata simplemente que de la estructura de deseos y necesidades humanas se sigue la necesidad de la vida social como condición de subsistencia y bienestar efectivos. El suyo es un naturalismo psicológico, no metafísico.

El fundamento de la sociabilidad es la utilidad. Mientras Aristóteles piensa que el hombre busca naturalmente la sociedad, aun al margen de la utilidad<sup>6</sup>, y que el individuo sólo puede concebirse como formando parte ya de la comunidad que sostiene y da sentido a su vida, D'Holbach afirma explícitamente que los hombres se asocian por interés: se integran en la sociedad exclusivamente porque -y en la medida

<sup>5</sup> "Así, cuando se dice que la sociabilidad es un sentimiento natural del hombre, se indica con ello que el hombre, teniendo el deseo de conservarse y ser feliz, quiere los medios para ello; que, nacido con la facultad de sentir, prefiere el bien al mal; que, susceptible de experiencias y reflexiones, se convierte en razonable, es decir, capaz de comparar las ventajas que la vida social le procura con las desventajas que experimentaría si fuera privado de la sociedad. Conforme a estas experiencias, estas reflexiones, esta comparación, prefiere un estado que le procura una existencia agradable y conforme a su ser a la soledad que le disgusta, que le inquieta, que le dejaría desprovisto de socorro" (D'Holbach, 1998, I: 1).

<sup>6</sup> ARISTÓTELES (1986: 19-23) "...el hombre es por definición un animal político; por eso, aun cuando no necesiten la mutua ayuda los hombres, no menos buscan la convivencia. De todos modos, también los congrega la utilidad común, en cuanto que a cada uno le corresponde una parte del bienestar".

en que- eso es ventajoso para sí mismos<sup>7</sup>. De manera que la perspectiva naturalista conduce a un planteamiento utilitarista: la sociedad es un sistema de cooperación entre egoístas racionales que obtienen ventajas de sus servicios recíprocos. Una asociación que se constituye bajo el presupuesto de la prioridad de los individuos.

Suele asociarse la formulación del principio de utilidad, y la primera exposición sistemática del utilitarismo, al nombre de Bentham, cuyo *Fragmento sobre el gobierno* se publicó en 1776, solo tres años después que *La política natural*. Pero el enfoque de D'Holbach no se ajusta al tipo de utilitarismo asociado al cálculo hedonista como regla de acción. DEVELLENES (2017: 334) ha subrayado la inspiración epicúrea de la ética de D'Holbach –que el propio filósofo manifiesta en su Sistema social–, e incluso su afinidad con Aristóteles, que al fin y al cabo fue también un filósofo de la felicidad. A decir verdad, en D'Holbach hay una continua llamada a la moderación en la conducta individual, y una denuncia moralista del lujo y el desenfreno de las cortes y de la avaricia sin límites de comerciantes y financieros.

En todo caso, aquí nos interesa sobre todo el utilitarismo en su vertiente de filosofía social y política. Al respecto, hay que advertir que el propio Bentham reconoció a su editor que Montesquieu, Barrington, Beccaria, y sobre todo Helvétius, le habían puesto en el camino del principio de utilidad, y que debía a este último la tesis de que una acción es buena cuando tiende a aumentar “la masa de felicidad en la comunidad”<sup>8</sup>. Como señala BOCARDO (2005: 2), Helvétius había anticipado dos ideas que incorporará Bentham: que la virtud se reduce al deseo de felicidad de los hombres y que sólo se puede hacer que los hombres sean virtuosos si se vincula su interés personal con el interés general<sup>9</sup>.

D'Holbach comparte estas tesis con autores que, al fin y al cabo, habían pasado por su salón, donde a buen seguro tales ideas fueron objeto de debate. El interés general –en términos estrictos, el interés del mayor número– está vinculado al interés individual, y por eso el interés propio ilustrado llevará a los individuos al reconocimiento de sus deberes sociales, y la política ilustrada se guiará por la utilidad de personas e instituciones para el bienestar colectivo.

Este enfoque utilitarista hace que el filósofo, aunque recurra al tópico del pacto social, lo conciba de un modo muy distinto que los teóricos contractualistas modernos, de Hobbes a Rousseau.

En *La política natural*, D'Holbach se apresura a oponerse a la hipótesis del estado de naturaleza, que califica de “quimérico”, con el argumento de que el hombre no pudo jamás subsistir aislado<sup>10</sup>; seguramente tiene en mente la imagen del hombre natural que había bosquejado Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad*. Pero los teóricos del contrato social no están particularmente interesados en defender la realidad histórica del estado natural, que ha de ser considerado más bien como un experimento mental, ni se refieren a un estado estrictamente asocial, sino a una situación hipotética de carencia de poder político y, por tanto, de normas vinculantes

<sup>7</sup> “En una palabra, el interés, o el amor ilustrado a sí mismo, es el fundamento de las virtudes sociales; es el auténtico motivo de todo lo que el hombre hace para el servicio de sus semejantes” (D'Holbach, 1998, I: 5).

<sup>8</sup> Cf. BENTHAM (1843: 54, 70). Debo al artículo de BOCARDO (2005) la llamada de atención sobre estos pasajes.

<sup>9</sup> HELVÉTIUS (1984: 208): “Volviendo a mi tema, insisto en que los hombres no tienden más que a su felicidad, que no se los puede sustraer de esta tendencia, que sería inútil emprenderlo y peligroso lograrlo; que, por consiguiente, no es posible convertirlos en virtuosos más que uniendo su interés personal con el interés general”.

<sup>10</sup> D'HOLBACH (1998, I: 2). Como es sabido, también Hume y Bentham argumentan contra la hipótesis del pacto social.

coactivamente. De lo que se trata con la ficción del pacto social es de explicar y justificar el poder político y su legitimidad, a partir de la libertad e igualdad originarias de todos y cada uno de los individuos –titulares por tanto de derechos naturales. Se trata de justificar la prioridad de los individuos y de sus derechos frente a cualquier compromiso o deber de obediencia.

En cambio, lo que D'Holbach denomina pacto social (1998, I: 6) no es un acuerdo entre individuos originariamente libres sobre el poder político, sino un contrato implícito entre cada uno y la sociedad de la que forma efectivamente parte desde su mismo nacimiento. Se trata de un intercambio recíproco de utilidades, que es beneficioso para cada una de las partes. Un compromiso de ayuda mutua, preocupación por el bienestar de los demás miembros, búsqueda de equilibrio entre ventajas y desventajas: cada individuo cumple con sus deberes cívicos a cambio de los beneficios que obtiene de la inserción en la comunidad.

El punto de vista de este pacto tácito sigue siendo individualista, igual que en las teorías contractualistas. La integración social no se concibe en términos de pertenencia a una comunidad anterior y preeminente, sino que es el beneficio que cada cual recibe de la sociedad lo que justifica su contribución a ella, y el grado de su compromiso con ella, reitera D'Holbach. El vínculo social se justifica en términos de interés y utilidad.

Nuestra conducta se funda forzosamente en nuestro interés, que se resume en último término en la búsqueda de la felicidad o el bienestar. Ahora bien, si consideramos razonablemente nuestra dependencia de la sociedad y los beneficios que se siguen de integrarse en ella, adoptaremos ciertas actitudes y conductas, que son las virtudes sociales. La conducta virtuosa es la que corresponde a la utilidad para el individuo y para la sociedad; la moral no prescribe sino lo que es naturalmente bueno para nosotros, y la virtud no se opone a nuestras tendencias naturales, aunque en ocasiones haya de corregir nuestros deseos primarios. Como, sin embargo, no siempre somos conscientes de la relación entre el cumplimiento de los deberes y los beneficios sociales, la conducta virtuosa ha de ser exigida en caso necesario a los miembros de la sociedad por medio de las leyes. Así, la política pone los medios para garantizar la conexión entre interés individual e interés social en la práctica. La política natural es maximización de la utilidad.

Es en función de esa utilidad como se determinan los derechos. Los individuos pactan con la sociedad para garantizar su libertad (negativa), su seguridad y su propiedad. Las leyes civiles deben asegurar los derechos que definen al ciudadano, porque la vinculación a la sociedad tiene el sentido de disfrutar con seguridad de sus ventajas. A su vez, los derechos podrán ser garantizados mediante el cumplimiento de las obligaciones correspondientes por los asociados, como el respeto a la libertad ajena o la asistencia a los menos afortunados<sup>11</sup>.

En todo caso, recompensas, rangos y obligaciones han de determinarse de acuerdo con la contribución de cada cual a la sociedad. Esto significa que las posiciones sociales no pueden basarse en circunstancias ajenas al mérito de cada uno: los privilegios que tienen su origen en la herencia o el linaje carecen de

---

<sup>11</sup> Así, D'HOLBACH (1998, VI: 1) considera que la libertad de cada uno en la búsqueda de su propia felicidad tiene como límite no perjudicar a los demás miembros de la sociedad; la seguridad y el disfrute de la propiedad dependen de la sumisión a reglas comunes, así como de la contribución a través de los impuestos para corregir las disparidades económicas excesivas (ibídem, VI: 12).



justificación. La propia figura del soberano pasa a justificarse por su utilidad<sup>12</sup>, en abierto contraste con la legitimidad tradicional de la monarquía. Por otra parte, el criterio de utilidad permitirá justificar también una distribución desigual de cargas y ventajas, conforme al valor de la contribución de cada uno al bienestar colectivo.

Ahora bien, la política basada en el criterio de utilidad ha de hacer frente en este punto a cuestiones de justicia. El pacto social holbachiano establece un espacio de cooperación beneficioso para todos: cada individuo necesita de la protección y ayuda de la sociedad –es decir, de todos los demás–, y al mismo tiempo la sociedad no puede subsistir sin la colaboración de todos y cada uno. Por una parte, el balance entre aportación y beneficio sería satisfactorio para todos si hubiese un ajuste espontáneo entre los deseos y las necesidades de todos, de modo que fuesen compatibles entre sí; pero es obvio que hay conflictos de intereses entre los distintos sectores sociales. Por otra parte, cualquier distribución estaría justificada si hubiera correspondencia exacta entre lo que cada uno aporta a la sociedad y lo que recibe de ella. Pero hay que tener en cuenta que las posiciones de partida son desiguales, independientemente de los méritos respectivos, y que de hecho la distribución de los beneficios sociales es enormemente desigual en las sociedades del siglo XVIII, sin que pueda considerarse responsables de ello a los peor situados (Pontón, 2016). Es preciso afrontar el problema de la desigualdad.

### 3. La justificación de la desigualdad

La idea de igualdad hubo de tener un gran atractivo para los críticos de la sociedad del Antiguo Régimen, fundada sobre la jerarquía y la desigualdad esencial entre órdenes sociales. Los discursos iusnaturalistas y contractualistas proclamaban en cambio la igualdad originaria de derechos. Rousseau fue aún más lejos. El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* sostiene que la desigualdad no viene naturalmente dada, sino que es fruto de una construcción social, el resultado de la fundación de la propiedad y la institucionalización del honor. Igualmente, denuncia la trampa oculta en el pacto social que el rico propone al pobre: igualarse formalmente para convalidar la desigualdad material resultante de la fortuna y los acontecimientos del pasado<sup>13</sup>.

D'Holbach parece estar pensando en el ensayo de Rousseau cuando en la *Política natural* se apresura a arremeter contra el mito de la igualdad:

“Cesemos pues de suponer una pretendida igualdad, que se cree haber subsistido originariamente entre los hombres. Fueron siempre desiguales. No clamemos en absoluto contra esta desigualdad, que siempre fue necesaria” (ibidem, I: 10).

En realidad, pretender la igualdad supondría ir contra la Naturaleza, que ha hecho a los hombres desiguales, argumenta D'Holbach. Y la desigualdad entre ellos es beneficiosa. En primer lugar, porque si fueran por completo iguales desearían lo mismo, y por tanto vivirían en perpetuo conflicto; en cambio, siendo diferentes, sus deseos pueden hacerse compatibles. En este sentido la desigualdad se equipara a la diversidad. D'Holbach no parece reparar en la otra cara de su argumento: las diferencias en las cualidades físicas y psíquicas no impiden que haya semejanza en

<sup>12</sup> D'HOLBACH (1998, VI: 12): “El soberano es, sin duda, el más útil de los ciudadanos, en cuanto sus cuidados expanden la felicidad por toda la sociedad; su grandeza no está fundada sino en la extensión de su utilidad, de sus talentos, de su vigilancia”.

<sup>13</sup> ROUSSEAU (1998: 294-295): “Tal fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y la desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces, para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria”.

la estructura fundamental de las necesidades y los deseos humanos, que por eso entran en conflicto irremediablemente en condiciones de escasez.

Por otra parte, hay desigualdad en el sentido de gradación de capacidades físicas y mentales. Pero es justamente esta desigualdad la que obliga a los hombres a cooperar, a poner sus capacidades en común para compensar las deficiencias que cada uno tiene en algunos aspectos con las cualidades que posee en otros, haciendo posible la subsistencia y el bienestar social mediante la colaboración entre los complementarios. Es la propia Naturaleza la que se sirve de la desigualdad para promover la cohesión social.

Es también la Naturaleza la base de la autoridad, porque ha hecho a algunos más dotados para mandar –una capacidad asociada a las misiones de guía, protección y beneficencia–, y a otros para la obediencia, de manera que la desigualdad resulta mutuamente beneficiosa<sup>14</sup>. Habría así una complementariedad natural, de la cual D'Holbach presenta una muestra reveladora: los cometidos respectivos que la Naturaleza ha asignado, según él, a varones y mujeres<sup>15</sup>. Al margen de la indignación que semejante tesis pueda causar al lector contemporáneo, muestra cómo para el filósofo la cooperación social puede no ser una colaboración entre iguales, sino estar desequilibrada: una de las partes recibe como beneficio una protección que no necesitaría si se hallara en condiciones de igualdad.

Esta vinculación de la desigualdad a la utilidad se aplica igualmente a la sociedad en general:

“Habiendo la Naturaleza hecho a los hombres desiguales en las fuerzas del cuerpo, las disposiciones del corazón y los talentos de la mente, la sociedad debe igualmente, con vistas a su bienestar, hacer diferencias entre sus miembros, y poner en correspondencia su estima, su afecto y sus recompensas con la utilidad, es decir con el mérito, las facultades, las virtudes de los ciudadanos que la componen. De ahí nacen diferentes órdenes de ciudadanos, distintos unos de otros por sus responsabilidades y sus funciones, los cuales, por diferentes vías, deben concurrir al plan general de la asociación” (ibidem, IV: 11).

No obstante, D'HOLBACH (ibíd, IV: 1) defiende la igualdad ante la ley: “La ley debe ser uniforme, y mandar igualmente a todos. Es un principio básico frente a la sociedad del privilegio, que grava desigualmente a los distintos órdenes sociales y les aplica reglas diferentes. La ley puede desempeñar un papel corrector, frenando los abusos basados en la preeminencia social<sup>16</sup>, y limitando hasta cierto punto las desigualdades derivadas de las capacidades naturales, la herencia o la posición social. Pero la igualdad ante la ley es perfectamente compatible con la desigualdad material, e incluso con la desigualdad política: la plena ciudadanía está reservada a los propietarios, como se verá. Cabe pensar que en la sociedad de la época la vindicación de la participación política es menos importante que remediar las grandes desigualdades (Devellennes, 2017: 340); pero también tiene fundamento la sospecha de que los pensadores ilustrados como D'Holbach “quieren la igualdad respecto de

<sup>14</sup> Cf. D'HOLBACH (1998, I: 11). La posición de D'Holbach recuerda la de Aristóteles sobre la naturalidad de la relación jerarquizada de mando y obediencia.

<sup>15</sup> D'HOLBACH (1998, I: 11): “Basta la aplicación de estos principios para ilustrarnos sobre todas las reglas de nuestra conducta. Nos hará darnos cuenta de lo que en la primera de todas las sociedades debemos a ese sexo encantador, a esa amable mitad de la especie humana que la Naturaleza destina a hacer la felicidad del hombre. Si la mujer está hecha para agradar, el hombre está hecho para amarla. Si la Naturaleza les negó las fuerzas, les dio encantos. Si la privó de vigor, le correspondieron atractivos hechos para subyugar la fuerza. Ella fue una fuente de delicias y de placeres que son la recompensa y el premio por la protección y la ternura que el hombre debe concederle”.

<sup>16</sup> D'HOLBACH (1998: IV: 11): “...impedir que ningún miembro del Estado abuse en contra de los demás de los beneficios que posee”.

los privilegiados, aunque lucharán con uñas y dientes por la desigualdad de su clase frente al pueblo llano" (Pontón, 2016: 563).

Pero desde la perspectiva utilitarista del barón, la desigualdad de rangos y fortunas, además de ser natural, es útil porque contribuye a un mayor bienestar colectivo, en la medida en que a cada miembro de la sociedad se le asignen aquellas funciones y tareas para las que está más dotado. Puesto que el objetivo es el interés general, lo que importa no es que todos sean tratados como iguales, sino que cada uno ponga de su parte lo que le corresponde para beneficio del conjunto, y reciba un tratamiento acorde con sus méritos.

En este punto se aprecia con claridad la diferencia de perspectiva con Rousseau (Peña, 2017: 318-319). Si se da prioridad a la libertad entendida como autonomía, la igualdad material es condición indispensable de la libertad, porque de la suficiencia material deriva la independencia. En cambio, para D'Holbach lo que importa sobre todo es el bienestar: una posición social subordinada puede ser ventajosa para muchos miembros de la sociedad.

Cualquier miembro de la sociedad es útil si aporta a la sociedad una contribución acorde con su posición y capacidades y todos deben contribuir al bien público a su manera. Lo que no debería tener cabida en la sociedad son los privilegios de quienes obtienen pingües beneficios del esfuerzo colectivo sin aportar nada a cambio. De ahí las duras críticas de D'Holbach a la nobleza y al clero, entregados a la ociosidad improductiva o a las devociones estériles, en contraste con su elogio de las actividades que contribuyen al bienestar general: ante todo, el cultivo de la tierra, pero también el artesanado, e incluso el comercio.

Pero no todos son útiles del mismo modo ni en la misma medida. Por una parte, las necesidades son diversas: eso ya justificaría por sí solo la división del trabajo. Por otra parte, hay capacidades y tareas que justifican rangos y beneficios diferenciados. La preeminencia del soberano se justifica porque es "el más útil de los ciudadanos" (D'Holbach, 1998, IV: 12). Hay una distinción fundamental entre aquellos que se ocupan de las actividades productivas (el cultivo de la tierra, el comercio, las artes), que proporcionan tanto las cosas necesarias de la vida como las placenteras, y aquellos que gobiernan, protegen, median en las disputas o piensan en beneficio de esos ciudadanos productores (ibídem, IV: 11). Se da por sentado implícitamente que el segundo tipo de funciones son más útiles, y ello justifica la diferencia en las recompensas que reciben de la sociedad, en forma de ventajas materiales y de desigualdad de rangos.

Esta desigualdad de recompensas es, por otra parte, necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad, teniendo en cuenta que el móvil de las acciones humanas es "el amor a sí mismo, el interés personal, el deseo de ser preferido a sus semejantes" (ibídem, IV: 12). No cabe por tanto esperar la contribución al bien público de la virtud cívica de los individuos, sino que hay que motivar a aquellos cuya contribución sea más importante, ya por sus recursos o por sus capacidades, mediante títulos, signos y recompensas que los distinguen de sus conciudadanos.

Por otra parte, cabe preguntarse por qué habrían de aceptar los ciudadanos desaventajados su subordinación e inferioridad social, siendo iguales "en los derechos, los deseos, el amor a la felicidad y a la independencia" (ibídem, IV: 13). En realidad, D'Holbach no espera que los ciudadanos menos afortunados reconozcan la legitimidad de la preeminencia de ricos y poderosos por su mayor contribución a la utilidad colectiva —sobre todo, cuando el propio filósofo reconoce que en la práctica esa posición está tanto o más fundada en el linaje, la riqueza o los cargos que ocupan



(ibíd, IV, 13). Sólo pueden aceptar la subordinación de sus preferencias a las de otros en la medida en que consideren que son beneficiosas para ellos mismos<sup>17</sup>.

Es igualmente un cálculo de utilidad, más que el reconocimiento del derecho a una cierta igualdad, lo que funda el compromiso con los desfavorecidos que adquiere, según D'Holbach, el ciudadano distinguido.

Ciertamente, D'Holbach es consciente de la enorme desigualdad y de las penosas condiciones en las que vive la mayoría de la población en las sociedades del Antiguo Régimen. Su posición moral es contraria a la acumulación inmoderada de propiedades, y se muestra favorable a la extensión de la propiedad agraria a todos los ciudadanos, o al menos a un régimen de aparcería<sup>18</sup>. Esta propuesta se justifica, una vez más, por su utilidad: la propiedad liga a los individuos a la sociedad, evita las actitudes antisociales y los convierte en individuos útiles. A la larga, la cesión resulta ventajosa para los propios donantes. La reducción de la desigualdad redundará en la tranquilidad pública y en la adhesión de los menos afortunados a quienes les protegen y gobiernan.

D'Holbach insiste en lo razonable de adoptar medidas asistenciales para conseguir la adhesión de los súbditos a sus gobernantes y mejorar la productividad de los trabajadores. La minoría que goza de poder y riqueza no debe olvidar que es sostenida por el pueblo trabajador. Por eso, "una administración equitativa debe ocuparse preferentemente del bienestar del mayor número" (ibíd, IV: 19). Una sociedad bien gobernada es aquella en la que la mayor parte de sus miembros son felices, para lo cual es preciso que "sin un trabajo excesivo, sus necesidades sean satisfechas" (ibíd, V: 28).

Queda por determinar de qué modo y con qué recursos se llevará a cabo esta atención. La justicia requiere el reconocimiento del mérito de cada uno, pero también, a juicio de D'Holbach (ibíd, I: 28) la evitación del abuso de una posición dominante, lo que implícitamente parece implicar el reconocimiento de que hay límites al criterio de utilidad. En todo caso, la reducción de la desigualdad requiere una asignación positiva de recursos que posibiliten una cierta redistribución: la vía adecuada para obtenerlos es la imposición fiscal. D'Holbach reclama que los ciudadanos contribuyan en la cuantía suficiente para satisfacer las necesidades del Estado, en proporción a su capacidad contributiva, y universalmente: es absurdo que se exima arbitrariamente del pago de impuestos precisamente a los ciudadanos más ricos, como ocurre en la Francia de su tiempo<sup>19</sup>. A su vez, las autoridades deberían fijar con claridad el destino de los fondos y rendir cuentas del empleo de los mismos.

Por otra parte, tales exigencias de principio conviven con recomendaciones pragmáticas de corte paternalista en favor de medidas asistenciales. Si una buena

---

<sup>17</sup> Podría pensarse que hay aquí alguna semejanza con el principio de la diferencia que invoca Rawls en su *Teoría de la justicia*. Sin embargo, aquí no se enuncia un criterio de justicia, sino que se trata de un cálculo de utilidad.

<sup>18</sup> D'HOLBACH (1820: 187-188): "Una política ilustrada debería hacer de modo que el mayor número de ciudadanos poseyera algo en propiedad. La propiedad, al ligar al hombre a la tierra, hace que ame a su país, que se estime a sí mismo, que tema perder las ventajas de las que goza. El desgraciado que no posee nada no tiene patria (...) Si los ricos renunciaran en favor de los indigentes a las posesiones superfluas que tienen en sus manos, de las que no saben obtener ningún provecho real, aumentarían considerablemente sus propias rentas, la tierra estaría mejor cultivada, las cosechas serían más abundantes, y los pobres, tan incómodos para la nación, se convertirían en ciudadanos útiles".

<sup>19</sup> D'HOLBACH (1998, VI: 12; VII: 23). DEVELLENES (2017: 331) afirma que la justificación que D'Holbach da de los impuestos "nos hace pensar en un sistema de redistribución típico de una política progresista de izquierda". Lo cierto es que estas observaciones, muy críticas con el sistema tributario del Antiguo Régimen, no concretan en modo alguno el alcance y las vías de tal política fiscal.

administración ha de ocuparse del bienestar del mayor número, los reyes deben considerarse "padres de los súbditos" (ibíd, IV: 20), y ocuparse especialmente de proteger y guiar a quienes, dedicados al trabajo manual, carecen de tiempo y posibilidades para cultivar su espíritu (ibíd, IV: 20).

En suma, una política reformista basada en un criterio de utilidad procurará promover el desarrollo de la actividad productiva que engendra riqueza, eliminar exenciones y privilegios en la contribución a los fondos públicos, y procurar un nivel mínimo de bienestar que asegure la participación activa de todos en la persecución de la utilidad colectiva. Todo ello sin cambios radicales que pongan en peligro la tranquilidad pública y las posiciones de poder y riqueza existentes.

#### 4. Una propuesta reformista: soberanía, consentimiento y representación

Es difícil determinar con precisión la posición teórico-política de D'Holbach, sobre todo si la consideramos en el conjunto de sus escritos, más allá de lo que sugiera tal o cual pasaje aislado; probablemente porque él mismo no tiene una postura netamente definida. Se opone resueltamente a la monarquía absoluta del Antiguo Régimen, que decide arbitrariamente sobre la suerte de sus súbditos en favor de un reducido grupo de privilegiados, y propone, en la senda de Montesquieu, limitarla y moderarla por medio de la representación. Pero difícilmente puede verse en D'Holbach a un defensor de la democracia representativa, como alternativa a la propuesta democrática "populista" de Rousseau (Israel, 2010: 62-65), o de la soberanía popular (Devellennes, 2017: 327).

Creo que la orientación utilitaria de la teoría política de D'Holbach explica, al menos en parte, la ductilidad y la limitación de sus propuestas reformistas, centradas pragmáticamente en el contexto social y político en el que vive. No propone una solución radicalmente innovadora, revolucionaria, sino que sugiere medidas que permitan sumar los recursos y capacidades de la sociedad en favor de la mejora de la utilidad y el bienestar de la mayoría social. Lo cual pasa por avanzar en la incorporación de los privilegiados a la contribución común, y por la plena inclusión política de los propietarios burgueses.

En el centro de la teoría política moderna está la cuestión de la soberanía, y de la relación entre el poder soberano y los individuos –súbditos o ciudadanos–, a los que gobierna. El autor comienza el discurso de la *Política natural* dedicado al soberano con estas palabras:

"Los soberanos son ciudadanos a los que las naciones han conferido el derecho de gobernar para su propia felicidad. Cualquiera que sea la forma de un gobierno, los derechos de la soberanía, para ser legítimos, deben estar fundados en el consentimiento de los pueblos; todo poder está esencialmente limitado por el fin primordial que la sociedad se propone" (D'Holbach, 1998, III: 1).

El origen del poder soberano está, por tanto, en la nación<sup>20</sup>. Su existencia se sigue de la necesidad de conjugar y encauzar las fuerzas individuales al servicio del interés colectivo, lo cual requiere la existencia de una autoridad (ibídem, III: 3). Si se considera el asunto desde una perspectiva histórica, se concluirá que la mayoría de los gobiernos no son resultado de un pacto, sino de la fuerza. Sin embargo, también

---

<sup>20</sup> El término "nación" no tiene un significado rigurosamente delimitado. D'Holbach suele usarlo como sinónimo de "sociedad", aunque hay que tener en cuenta que sólo una parte minoritaria de la población tendría voz y derechos de participación política.

D'Holbach ha de dejar por un momento los hechos al margen y centrarse en la justificación: es el consentimiento de la sociedad lo que legitima el poder.

La idea de que toda autoridad legítima proviene del consentimiento es un principio clave en el pensamiento político de la época. Se opone a la legitimación tradicional fundada en el derecho divino o en la herencia, y limita potencialmente el poder del gobernante; pero no es un principio propiamente democrático. Podríamos decir que es la vía que se inspira en Locke –aunque tiene claros antecedentes en las instituciones representativas medievales–, distinta de la de Rousseau, defensor de una soberanía popular que es originaria e irrenunciable, independientemente de cómo se institucionalice. Para la teoría del consentimiento, lo que importa en último término no es quién tenga el gobierno –se verá que D'Holbach no es en absoluto partidario del gobierno popular–, sino que el soberano gobierne conforme a los deseos de la sociedad, y esté sujeto a ciertos límites, marcados por los derechos de sus súbditos. Queda menos claro cómo ha de manifestarse el consentimiento: D'Holbach parece contar con que la utilidad de ciertas directrices y políticas sea evidente tanto para el soberano que quiere obrar conforme a los deseos de sus súbditos como para los ciudadanos razonables<sup>21</sup>.

Ahora bien, en último término la legitimidad del poder soberano dependerá, según D'Holbach, no tanto de su origen como de su ejercicio, es decir, del bienestar que procura a sus súbditos. Se solapan, por tanto, el criterio deontológico del consentimiento con el criterio teleológico de la utilidad, aunque en último término es este el que domina.

La figura del soberano ilegítimo es la del déspota, alguien que tiene "la pretensión absurda de que la voluntad del soberano, cualquiera que ésta sea, debe servir de ley a la sociedad" (ibíd, V: 1). Es, en opinión de D'Holbach un usurpador, puesto que se apropia de un poder incondicionado y arbitrario que no le ha sido dado en esos términos por la sociedad. Si además de actuar arbitrariamente obra injustamente, el déspota se convierte en un tirano.

Nada peor para el bienestar de la mayoría de la sociedad que la acción caprichosa de un soberano con poder ilimitado, que cree que el poder le corresponde naturalmente, y que es educado y alentado para que imponga sus caprichos por cortesanos y clérigos. D'Holbach se esfuerza, página tras página, por hacer ver cómo el soberano despótico se pone en contra de los deseos y los intereses de la sociedad, y cómo, a fin de cuentas, actúa en perjuicio de su propio interés, puesto que no puede obtener obediencia a sus mandatos sino por medio del temor, y no puede desligar su propia tranquilidad y prosperidad de la de sus súbditos.

Consentimiento y utilidad marcan los límites del deber de obediencia. Los súbditos tienen obligación de obedecer las leyes, en tanto éstas correspondan al deseo de la sociedad; las leyes son necesarias para la seguridad y la protección de todos. Ahora bien, la obligación política se justifica únicamente por la utilidad de la obediencia, y por consiguiente el deber de obedecer cesa cuando el gobernante actúa contra el deseo de la sociedad, que se traduce en su consentimiento. Más aún, los ciudadanos tienen derecho a alzarse frente al déspota que los oprime.

---

<sup>21</sup> D'HOLBACH (1998, IV: 1): "No hay auténticos súbditos más que para soberanos legítimos; no hay soberanos legítimos más que cuando gobiernan los pueblos con su consentimiento, o cuando la voluntad del señor es la expresión fiel de la de la sociedad". Parece que podría ser legítimo un autócrata de tipo kantiano que fuese capaz de legislar como si siguiera la voluntad del pueblo expresada en sus asambleas.

D'Holbach justifica la resistencia con argumentos semejantes a los de Locke. Así como los súbditos que rehúsan obedecer a la autoridad son rebeldes, son igualmente rebeldes los usurpadores y tiranos que resisten a la voluntad pública. En cambio, los súbditos que rehúsan obedecer a un poder injusto y perjudicial, desaprobado por la sociedad, son auténticos ciudadanos fieles a su patria (ibíd, IV: 3). Así mismo, retomando argumentos de los monarcómacos, el filósofo ilustrado se remite a los derechos originales de las naciones, incluido el de limitar y revocar los poderes que han dado a sus reyes, para legitimar la oposición al gobernante tiránico.

No es que D'Holbach pretenda llamar a la revolución. Está convencido de que por lo general los súbditos no son proclives a la revuelta, sino que tienden más bien a adoptar una actitud deferente y obsequiosa hacia la autoridad. Exhorta a los ciudadanos a ser pacientes, a soportar los males pasajeros o, en último término, a exiliarse. "Sólo la autoridad reunida o representada tiene el derecho de resistir" (ibíd, IV: 9). Las consideraciones sobre la resistencia están destinadas más bien a hacer ver a soberanos y súbditos que el camino de las reformas es más útil para los intereses de unos y otros.

Podría pensarse que, conforme a los criterios de legitimidad y utilidad expuestos hay formas de gobierno preferibles a otras. Pero una de las conclusiones que saca D'Holbach de su examen de las formas de gobierno es que ninguna es perfecta. Sólo se puede enunciar el principio general de que "la más perfecta es la que asegura la felicidad del mayor número y lo pone al abrigo de las pasiones del menor número" (ibíd, II: 21). Todas tienen ventajas y desventajas, y no conviene la misma forma de gobierno a sociedades con distinta extensión, población, climas, etc. En último término, la organización del gobierno ha de valorarse por su utilidad concreta, lo que conduciría a una posición "accidentalista" respecto a los regímenes políticos.

No obstante, en la práctica D'Holbach se muestra más crítico con algunos modelos que con otros, y deja ver su preferencia por una monarquía limitada, "atemperada". Puede ser útil atender a sus consideraciones para comprender mejor su postura.

Algunos intérpretes de D'Holbach llegan a considerarlo republicano, o incluso republicano democrático<sup>22</sup>. Pero el filósofo no es partidario de la forma republicana de gobierno. A su juicio, la república no es el régimen de la virtud, como había dicho Montesquieu, sino de la envidia, la cual nace precisamente de la conciencia de ser iguales, que lleva a recelar de cualquier mérito<sup>23</sup>. A su juicio, la igualdad se opone a la utilidad: no es de extrañar entonces que las mayores críticas se dirijan a la democracia, fundada en una aspiración a la igualdad que es quimérica. Por otra parte, incluso las repúblicas mixtas, que tratan de conjugar los principios aristocrático y democrático, desembocan en el conflicto constante entre senado y pueblo (ibíd, II: 16).

Es verdad que pueden rastrearse huellas de la tradición republicana en los escritos del barón: propugna un modelo social basado en la propiedad agraria, y no en el comercio y el crédito; defiende una moral que elogia la austeridad y crítica el lujo; incluso contrapone la protección universal que proporcionan las leyes a la

<sup>22</sup> Así ISRAEL (2012, 650-653), DEVELLENES (2017: 324-328) y PONTÓN (2016: 573).

<sup>23</sup> D'HOLBACH (1998, II: 18): "El amor a la igualdad acaba por destruir el edificio que el brazo de la virtud había creado y sostenido durante algún tiempo".

arbitrariedad del monarca absoluto<sup>24</sup>. Al fin y al cabo, el vocabulario y la cultura política de la época siguen siendo republicanos. Pero D'Holbach no comparte la convicción de que "todo gobierno legítimo es republicano"<sup>25</sup>, porque desde su punto de vista la utilidad no puede subordinarse a instituciones y leyes.

La alternativa a la república no es la monarquía absoluta, porque sus condiciones de existencia la hacen proclive al despotismo, aunque D'Holbach no excluye que en determinadas circunstancias un monarca absoluto pueda estar en mejores condiciones para afrontar un programa reformista<sup>26</sup>. Lo que busca es un monarca ilustrado que se guíe por la filosofía en vez de por la religión, ajustando la política a lo que requiere el orden natural, con la vista puesta en la felicidad del conjunto. No pretende hallar una fórmula perfecta, sino una solución adecuada a las circunstancias<sup>27</sup>. El criterio de valoración de un gobierno o régimen político es su rendimiento en términos de bienestar.

En la práctica, la solución que propone D'HOLBACH (ibíd, II: 19) es moderar el poder monárquico con el contrapeso de los representantes, un cuerpo intermedio entre el soberano y el pueblo cuyos miembros habrían de ser elegidos por los ciudadanos. Pero es necesario examinar con más detalle la propuesta para valorar su significado y alcance.

Puede advertirse en este, como en otros puntos, la influencia de Montesquieu. Sin embargo, D'Holbach se muestra muy crítico del modelo mixto de la monarquía británica<sup>28</sup>. Aunque en teoría parece óptimo<sup>29</sup>, en la práctica el sistema político británico está corrompido por la codicia, el deseo inmoderado de riqueza que se apodera de todos los estratos sociales. Los intereses de los aristócratas se confunden con los del monarca, y los representantes de los comunes, carentes de responsabilidad ante sus electores, que por otra parte son en gran parte indigentes dispuestos a vender su voto al mejor postor, actúan en favor de su interés particular. De esta manera el pueblo, gobernado por facciones enfrentadas, "teme el poder, la buena reputación y las artimañas de un monarca ambicioso y unos ministros astutos, teme la complacencia de los grandes hacia ese monarca, que es el origen de su propia grandeza, teme la perfidia de los representantes que se encargan de sus propios intereses y a los que tantas cosas pueden seducir" (D'Holbach, 2017: 184).

D'Holbach se muestra especialmente preocupado por la posibilidad de que los intereses particulares de los representantes se separen de los de sus representados. Le preocupa que sean sobornados o corrompidos, de manera que actúen en connivencia con el monarca y los poderosos en perjuicio de la mayoría del pueblo. Por eso advierte de que los representantes no deben ser perpetuos ni hereditarios, ni recibir pensiones o gracias del Estado (aunque quizá sí un salario público). Dependen de los ciudadanos que los constituyen como tales, y por eso su mandato ha de ser

<sup>24</sup> D'HOLBACH (1998, V: 16): "El ciudadano más oscuro de una nación libre goza de más seguridad, privilegios, auténtica grandeza, que todos los hombres con condecoraciones y títulos, a los que un monarca absoluto puede hundir en la nada a voluntad".

<sup>25</sup> Según la célebre sentencia de ROUSSEAU (1998: 6).

<sup>26</sup> Véase la "Introducción" a D'HOLBACH (2012).

<sup>27</sup> BOULAD-AYOUB (2016: 368): "D'Holbach se opone a la monarquía absoluta, pero no pone en duda el principio mismo de la monarquía, principalmente en razón del criterio utilitarista que no permite definir a priori el sistema ideal y reenvía a la experiencia la tarea de decidir".

<sup>28</sup> Según ISRAEL (2010: 59), eso fue propio de los teóricos de la Ilustración radical, en contraste con los de la moderada.

<sup>29</sup> D'HOLBACH (1998, II: 19): "Si alguna institución humana parece que debe procurar felicidad a un pueblo, ésta debería ser, sin duda, un gobierno que reúne, equilibra y atempera todos los gobiernos que los hombres han imaginado hasta el momento".



revocable<sup>30</sup>. Después de todo, comparte con Rousseau el trasfondo de preocupación por el divorcio entre quienes gobiernan y el pueblo del que provienen, aunque no sea tan radical como la del ginebrino su crítica de la representación.

En todo caso, la representación tal como la concibe D'Holbach no expresa la soberanía popular, no es propiamente democrática<sup>31</sup>. Es una institución de origen medieval, como apunta perspicazmente Rousseau, y el mismo D'Holbach reconoce, que concibe al representante con un papel de intermediario entre los súbditos y el soberano<sup>32</sup>. Por una parte, el cuerpo de representantes habla en nombre del pueblo, recoge sus aspiraciones, diagnostica problemas y propone remedios, puesto que es capaz de exponer de forma moderada y razonable lo que interesa a la nación. Por otra parte, parece apuntar en algunos pasajes que el soberano debería estar obligado a atender la voz de los representantes y contar con su aprobación para adoptar ciertas decisiones<sup>33</sup>.

En realidad, cabe dudar de que el filósofo atribuya a los representantes competencia legislativa, aunque algún pasaje sugiere que la nación debe tener parte en la legislación (D'Holbach, 1998, III: 29), y en *Etocracia* (D'Holbach, 2012) propone un consejo de representantes en el que se elaborarían y aprobarían las leyes<sup>34</sup>. Tampoco se expresa con claridad respecto al papel del monarca en la legislación, ni se afirma con claridad dónde reside el poder legislativo, pese a que el filósofo subraye que es allí donde reside la soberanía (Peña, 2018: 35-36). Las cámaras de representantes son más bien o transmisoras o canalizadoras de las demandas de la población que órganos con iniciativa legislativa o capacidad de control del soberano (que es siempre un tercero). Nada comparable a lo ideado pocos años después en la naciente república de los Estados Unidos de América, por ejemplo<sup>35</sup>. Se trata más bien de una primera y pragmática aproximación a lo que serán las asambleas representativas de los regímenes constitucionales.

Además, la nación es en realidad un conjunto dividido en diversos estratos u órdenes. Se mantiene en parte la estratificación del Antiguo Régimen. D'Holbach indica que debe haber equilibrio entre los diversos órdenes, lo cual parece implicar que las normas sobre control y rendición de cuentas de los representantes se referirían únicamente al "Tercer Estado". En suma, por más que D'Holbach sea muy crítico con los estamentos privilegiados, nobleza y clero, el pragmatismo parece aconsejarle limitar el alcance de la representación, confiando en que las reformas permitan aumentar la contribución efectiva de nobles y clérigos, y disminuir su peso político.

Los representantes lo son del pueblo, es decir de aquella parte de la nación que desarrolla actividades productivas; la más numerosa. Pero el filósofo piensa que

<sup>30</sup> D'HOLBACH (2017: 171)

<sup>31</sup> ACCARINO (1999: 87-88): "La diferente postura frente a la cuestión decisiva de la soberanía determina en última instancia la diferencia entre sociedad por órdenes y parlamentarismo moderno en la cuestión de la representación".

<sup>32</sup> MANIN (1998: 115): "Los autores de los siglos XVII y XVIII, familiarizados con la historia de las repúblicas, eran conscientes de que el nombramiento de representantes por elección se debía más a la tradición feudal que a la republicana".

<sup>33</sup> D'HOLBACH (1998, II: 20): "Nada más seguro que repartir entre los diversos órdenes de la sociedad un poder que, puesto en manos de un solo hombre o de un solo cuerpo, le pondría en condiciones de oprimir. Este plan no es quimérico: que el poder del monarca quede siempre subordinado al de los representantes del pueblo, y que estos representantes dependan continuamente de la voluntad de sus constituyentes, de los cuales proceden todos sus derechos, de quienes son intérpretes, no amos".

<sup>34</sup> NAVILLE (1967: 388) considera que se trata de un órgano consultivo. Observa además que D'Holbach no se expresa con claridad sobre cuestiones como definición del cuerpo electoral, delegación de poderes o periodicidad de las elecciones.

<sup>35</sup> Ni con las propuestas de los ilustrados de la generación siguiente, como Sieyès o Condorcet.

no debería ser representante cualquier individuo de ese pueblo, sino solamente aquellos que reúnan los requisitos intelectuales y morales necesarios, aquellos que reúnan "talentos, luces y probidad para hablar en nombre de una nación" (D'Holbach, 1998, IV: 15). La representación se rige por un principio de distinción.

En general, D'Holbach desconfía de la capacidad política del pueblo, y ve a los (buenos) representantes como tutores "capaces de velar por su seguridad mucho mejor que él mismo" (ibidem, IV: 17). El pueblo no está hecho para mandar, y ha de ser protegido frente a su propio apasionamiento. Sin embargo, considera que el pueblo es suficientemente sensato para elegir bien a sus representantes; también en este punto sigue a Montesquieu<sup>36</sup>.

Significativamente, en la práctica esa competencia se revela, o se traduce, en la propiedad; más precisamente, en la propiedad agraria. El argumento es que la buena representación está ligada al interés –hay que tener en cuenta que, como cualquier otra persona, el representante es un sujeto interesado ante todo en sí mismo–, y el vínculo que une el interés particular a la nación es la tierra, base de la riqueza social, sustento de las arcas públicas, objetivo central de la defensa y la jurisprudencia. El propietario agrario es el buen ciudadano<sup>37</sup>.

La buena sociedad en la que piensa D'Holbach es, por lo tanto, una sociedad de propietarios ligados a la tierra. Ya se ha visto que no trata de favorecer aún más a los grandes propietarios, sino que el barón propugna la generalización de la propiedad agraria, aunque no en términos de igualdad: es a su juicio lo más útil para la cohesión social y el rendimiento económico. A lo que se une la perspectiva moralizante, por cierto, afín a la tradición republicana, que asocia la virtud a la moderación, y critica el lujo y la codicia, que arruinan tanto la vida privada como la pública. De modo que, en último término, virtud y utilidad se dan la mano.

En suma, las obras políticas de D'Holbach son "una admirable preparación para la sociedad burguesa del siglo XIX: sociedad de propietarios reunidos en torno a las riquezas resultantes del trabajo y del ahorro, educación moral y nacional, libertad de prensa, utilitarismo bien entendido" (Benrekassa, 1990: 79).

## Bibliografía

- ACCARINO, B. (1999), *Rappresentanza*, Il Mulino, Bolonia.
- ARISTÓTELES ([s. IV a. C.] 1986), *Política*, trad. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Alianza Editorial, Madrid.
- BENREKASSA, Georges (1990), "D'Holbach et le problème de la nation représentée", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, núm. 8, pp. 79-87. Disponible en la siguiente dirección electrónica: [http://www.persee.fr/doc/rde\\_0769-0886\\_1990\\_num\\_8\\_1\\_1054](http://www.persee.fr/doc/rde_0769-0886_1990_num_8_1_1054) (fecha de consulta: 8 de junio de 2016).

<sup>36</sup> Montesquieu (1985: 12-13) "...el pueblo es admirable cuando realiza la elección de aquellos a quienes debe confiar parte de su autoridad, porque no tiene que tomar decisiones más que a propósito de cosas que no puede ignorar y de hechos que caen bajo el dominio de los sentidos (...). Del mismo modo que la mayoría de los ciudadanos que tienen suficiencia para elegir no la tienen para ser elegidos, el pueblo, que tiene capacidad suficiente para darse cuenta de la gestión de los demás, no está capacitado para llevar la gestión por sí mismo".

<sup>37</sup> En D'HOLBACH (2017, II: 4) es muy claro al respecto: "El artesano, el mercader y el mercenario deben ser protegidos por el Estado al que sirven útilmente a su manera, pero no son verdaderos miembros hasta que, mediante su trabajo y habilidades, adquieran bienes raíces" (D'Holbach, 1998; 172). Desde luego, vagabundos e indigentes quedan excluidos.

- BENTHAM, J. (1843), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. X, J. Bowring y William Tait, Edimburgo.
- BOCARD, E. (2005), "El principio de utilidad, un principio peligroso", *Astrolabio*, núm. 0, pp. 1-30.
- BOULAD-AYOUB, J. (2017), "Epílogo" a D'HOLBACH, J-P. H. T. ([1773] 2017), *Sistema social*, pp. 349-381.
- DEVELLENES, C. (2017), "D'Holbach radical: contrat social et démocratie dans la pensée politique du baron". En GARCÍA ALONSO, M. (Dir.) (2017), *Les Lumières radicales et la politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel*, Honoré Champion, Paris, pp. 321-340.
- D'HOLBACH, J-P.H.T. ([1773] 1998), *La politique naturelle*, Fayard, Paris.
- D'HOLBACH, J-P.H.T. ([1773] 2017), *Sistema social*, trad. de Serafin Senosiain. Laetoli, Pamplona.
- D'HOLBACH, J-P.H.T. ([1776] 2012), *Etocracia, o el gobierno fundado en la moral*, Laetoli, Pamplona.
- D'HOLBACH, J-P.H.T. ([1776] 1820), *La morale universelle*, Masson et Fils, París.
- GARCÍA-ALONSO, M. (Dir.) (2017), *Les Lumières radicales et la politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel*, Honoré Champion, Paris.
- HELVÉTIUS, C-A. ([1758] 1984), *Del espíritu*, J. M. Bermudo. Editora Nacional, Madrid.
- ISRAEL, J. (2010), *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Origins of Modern Democracy*, Princeton U.P., Princeton.
- ISRAEL, J. (2012), *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750- 1790*, Oxford U.P., Oxford.
- MANIN, B. (1998), *Los principios del gobierno representativo*, Alianza Editorial, Madrid.
- MONTESQUIEU ([1748] 1985), *Del espíritu de las leyes*, trad. de E. Tierno Galván, Tecnos, Madrid.
- NAVILLE, P. (1967), *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*. Gallimard, Paris.
- ONFRAY, M. (2010), *Los ultras de las Luces*. Anagrama, Barcelona.
- PEÑA, J. (2017), "Lumières Radicales et Démocratie: quelques remarques". En GARCÍA-ALONSO, M. (Dir.) (2017), *Les Lumières radicales et la politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel*, Honoré Champion, Paris, pp. 303-319.
- PEÑA, J. (2018), "La teoría política de d'Holbach y sus presupuestos filosóficos". *Revista de Estudios Políticos*, núm. 179, pp. 13-41. Disponible en la siguiente dirección electrónica: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.179.0> (fecha de consulta: 22 de marzo de 2018).
- PONTÓN, G. (2016), *La lucha por la desigualdad. Una historia del mundo occidental en el siglo XVIII*, Pasado y Presente. Barcelona.
- ROUSSEAU, J-J. ([1755, 1762] 1998), *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid.

## DISCURSO IV: DE LOS SÚBDITOS. §§1-20<sup>38</sup>

### I. De los ciudadanos, los súbditos y los esclavos<sup>39</sup>

Después de haber mostrado los límites naturales de la autoridad de los soberanos, examinemos ahora los derechos de los súbditos o de los pueblos. En vano hablarán las leyes, si no son escuchadas. La obediencia es por tanto un deber para todos los súbditos de un Estado; es un sacrificio necesario que hace cada miembro de su voluntad particular, a menudo injusta e irrazonable, a la voluntad de todos, más esclarecida que la suya. Esta deferencia no es gratuita en absoluto; la obediencia está proporcionada naturalmente al bienestar, a la protección y a los socorros que el súbdito tiene de la autoridad que le gobierna. Este sacrificio es compensado por un beneficio mayor; se hace necesario por temor a los males a los que se expondría si quisiera sustraerse a él, o si rehusara conformarse a sus voluntades. En cuanto una nación haya establecido en su seno una autoridad encargada de hacer oír sus voluntades, esta autoridad debe obligar indistintamente a todos sus miembros. La ley debe ser uniforme y mandar igualmente a todos. Al ser la expresión del deseo público, no teniendo como fin sino el bien general, estando destinada a refrenar las pasiones de los hombres, en fin, hecha para remediar los inconvenientes resultantes de la desigualdad que las fuerzas, los talentos y las riquezas podrían introducir entre ellos, ninguno de estos objetivos sería alcanzado si no hablase a todos con la misma fuerza.

La ley manda a súbditos; el despotismo manda a esclavos; la tiranía manda a enemigos. No hay auténticos súbditos más que para soberanos legítimos; no hay soberanos legítimos más que cuando gobiernan los pueblos con su consentimiento, o cuando la voluntad del señor es la expresión fiel de la voluntad de la sociedad. Al obedecer a las leyes que ésta aprueba, el sujeto puede llamarse ciudadano; tiene una ciudad, una patria; siente la necesidad de vincularse a ella con vistas a la ayuda, los bienes, la seguridad que le procura. Tal es la medida de su amor hacia su país, y hacia su gobierno. Los amaré en tanto le mantengan en un modo de vida que aprueba; el sacrificio que les hace de una porción de su independencia no puede ser sino proporcionado a los bienes que resultan para él. No hay ciudadanos más que bajo un gobierno equitativo; bajo un poder tiránico el gobierno no puede tener más que enemigos que desean su ruina; no tiene como promotores y apoyos más que a aduladores, traidores, almas corrompidas.

### II. De la obediencia

La obediencia no tiene otro motivo que la esperanza de un bien o el temor a un mal; el hombre no renuncia a su propia voluntad más que para obtener una felicidad mayor que la que obtendría guiándose por su propio antojo, o para evitar la desgracia que seguiría a su desobediencia. Es un interés ilustrado por la razón el que debe mover al ciudadano a someterse a las leyes justas de una sociedad que se ocupa del bienestar de sus miembros. Bajo un gobierno despótico o tiránico, la obediencia no tiene otro motivo que el temor a un poder injusto que no sirve más que para respaldar el capricho del que manda, sin procurar beneficios al que obedece; entonces es la fuerza la que arranca una sumisión externa que el corazón desaprueba. Al obedecer, el ciudadano trabaja para su propia felicidad; al obedecer, el esclavo sólo trabaja para un amo al que detesta, sin ningún provecho para sí mismo ni para la sociedad. Solo la expectativa de felicidad puede determinar a un ser razonable a obedecer a otro; es una violencia, una injusticia, una tiranía forzar a un hombre a renunciar a su libertad

<sup>38</sup> D'HOLBACH (1998).

<sup>39</sup> Para esta traducción se ha utilizado la edición del "Corpus des oeuvres de Philosophie en langue française", de la editorial Fayard (1998), que sigue la original de Londres (1773).

natural sin que de ello resulten para él ventajas reales.

### III. De sus límites

Los miembros de una sociedad que rehúsan obedecer a la autoridad que aquélla aprueba son rebeldes; los que rehúsan obedecer a un poder injusto, perjudicial, y que aquélla desaprueba, son ciudadanos fieles a la patria: el tirano, el usurpador son entonces los únicos rebeldes; resisten a la voluntad general, contra la cual no les está permitido alzarse. Los que en connivencia con un tirano conspiran contra la sociedad de la que son miembros, ¿no se parecen a hijos desnaturalizados que ayudaran a un ladrón a saquear la casa de su padre?

Estos principios servirán para darnos a conocer los límites legítimos de la obediencia. Que sea ilimitada cuando la voluntad del soberano no es sino la expresión de la voluntad pública; sería ciega, insensata, criminal, cuando el usurpador sustituyera por su propia voluntad la de la sociedad, a la que los súbditos están unidos por lazos anteriores y mucho más sagrados que los que los ligan a sus soberanos. El ciudadano no obedece más que a lo que la autoridad tiene derecho a ordenarle, y la autoridad nunca tiene el derecho a ordenar nada contrario a la naturaleza, a la justicia y al bienestar de un todo al cual está subordinada.

### IV. Preguntas sobre el mismo asunto

Pero, se dirá, ¿cómo juzgar acerca de la justicia o la utilidad de las órdenes del soberano? ¿Cómo conocer el deseo de la sociedad, a la que a menudo él no es libre de dar explicaciones? Respondo que las leyes de la Naturaleza y de la razón son conocidas por todos aquéllos a los que no han cegado por completo la pasión, el interés o el prejuicio: todos están en condiciones de juzgar si las órdenes que se les dan son opuestas o conformes a aquéllas. Cuando un tirano furioso ordene a algunos de sus súbditos degollar a los conciudadanos que rehúsen obedecer a sus decisiones arbitrarias; cuando quiera utilizarlos para privar a sus conciudadanos de su libertad, de su propiedad y de otros beneficios cuyo uso les garantizan la naturaleza y la sociedad; cuando un tirano aniquile las leyes expresas de una nación que gobierna, ¿qué súbditos se ajustarán a sus órdenes? ¿No se da cuenta todo ser razonable de su injusticia? ¿No se subleva por ello el corazón de todo ciudadano?

### V. Del deseo de la Nación

La voluntad de la sociedad siempre será suficientemente conocida; y el ciudadano no puede ignorar las órdenes que debe seguir, cuando, por una parte, sólo el soberano y por otra la sociedad entera, tengan voces discordantes. Nunca lo repetiremos lo bastante: los derechos de las naciones son anteriores a los de los reyes, a los cuales han elegido para situarlos a la cabeza de ellas. No han perdido nunca el derecho de limitar, de alterar, de circunscribir, de revocar los poderes que han dado, tan pronto como reconocen que se ha abusado de ellos. Entonces es su voz la que debe ser escuchada y no la del soberano. Los súbditos confabulados con un tirano para oprimir a su patria son bandidos, rebeldes, locos a los que la patria tiene el derecho de oponer toda su fuerza y a los que castigará con justicia por los crímenes de los cuales se hacen culpables al apoyar a sus enemigos.

Estas máximas parecerán sin duda extrañas y peligrosas a hombres acostumbrados a confundir al soberano con su nación; sublevarán a almas envilecidas, en las que la degradación se ha tornado hereditaria; parecerán falsas a los ciegos que no tienen idea alguna de los derechos de la sociedad: serán consideradas sediciosas por aduladores y cortesanos mercenarios, cuyos



despreciables intereses les unen siempre al poder más injusto. Pero la verdad de estos principios conmoverá a todos los que, remontándose al fin de la asociación, a los sentimientos inherentes a la naturaleza humana, a los derechos inalienables de los pueblos, no se dejen impresionar por palabras. Obedeced sin examen a la autoridad, nos grita el despotismo; obedeced más bien a la naturaleza, a la patria, a la justicia, nos grita el interés general, cuya voz está hecha para dar órdenes al ciudadano en cualquier circunstancia.

## VI. De los descontentos públicos

Igual que la autoridad, la obediencia tiene por tanto límites; éstos son fijados invariablemente por la justicia, por la utilidad, por las circunstancias, por el deseo general de la sociedad. Se dirá, tal vez, que aun al soberano más equitativo le es imposible gobernar de una manera igualmente beneficiosa para todos sus súbditos, o no dejar nunca descontentos. Respondo que basta con que su manera de gobernar convenga al mayor número. Con las más puras intenciones, un soberano puede a veces disgustar a sus pueblos con sus leyes, pero las revocará tan pronto como sus pueblos le hagan reparar en sus inconvenientes. Un gran número de ciudadanos pueden ser desgraciados durante algún tiempo bajo el príncipe más virtuoso, pero su infortunio acabará tan pronto como sea conocido. La conducta de un gobierno no causa un descontento general más que cuando es evidente y continuamente mala, o cuando, siendo buena en sí misma, es maliciosamente interpretada por malos ciudadanos. En el primer caso, hay que remontarse a la fuente del mal, y destruir el vicio en la administración que disgusta a la nación: en el segundo caso, el soberano debe desengañar a sus pueblos, hacerles conocer la rectitud de sus intenciones; sanarlos poco a poco de los prejuicios que los ciegan; desvelarles los complots de hombres corrompidos y sediciosos que tratan de indisponerlos contra medidas razonables, útiles para la patria. Los súbditos no se oponen a la razón más que cuando los soberanos se creen dispensados de darles razones; los males de los súbditos no carecen de remedio más que cuando son desconocidos por sus jefes, o cuando intereses mal entendidos, o una injusta vanidad, los vuelven sordos a sus quejas. El deseo de una nación es siempre conocido, con tal de que la violencia no le impida manifestarse. Incluso bajo la autoridad más tiránica los deseos de los pueblos se hacen sentir suficientemente, saltan a la vista de todo ciudadano razonable; éste se da cuenta pronto de en qué circunstancias su obediencia a sus señores sería funesta para su país.

¿Es tan difícil conocer el deseo de una nación cuando se ven abandonadas las ciudades y las provincias a la rapacidad de los sátrapas y concusionarios; cuando los impuestos excesivos dejan los campos incultos y despoblados; cuando se ve que el más penoso trabajo apenas proporciona al cultivador con qué alimentarse y defenderse de las inclemencias del tiempo; cuando se ve que las leyes no tienen evidentemente otro objeto que arrebatar a los ciudadanos sus propiedades; cuando se ve que el despotismo desvergonzado no respeta las personas, la condición ni el rango; cuando se ven indignamente derrochados los tesoros del Estado para recompensar los vicios de un hatajo de intrigantes, de calumniadores, de aduladores; en fin, cuando se ve que todo el mundo, desde el ciudadano más distinguido al más miserable, está continuamente expuesto a convertirse en víctima del capricho, de la venganza, de la injusticia, de la delación, de la intriga? En una nación donde nadie está a resguardo de la violencia; donde la justicia es aniquilada; donde nadie, en una palabra, disfruta de la propiedad, de la seguridad personal, de la libertad, el ciudadano justo no tendrá dudas ni sobre el estado de su patria, ni sobre el partido que debe tomar en caso de que ésta se pronuncie.

## VII. De los disturbios

Pero, se dirá, ¿qué partido tomará si solo una parte de la nación llega a ponerse en contra del soberano? Consultará las luces de su razón; abrazará el partido que juzgue más ventajoso para su patria; puede equivocarse, sin duda, pero su corazón no le reprochará nada cuando el bien de su país sea el verdadero motivo de sus pasos. Puede ocurrir, aunque muy raramente, que una nación ennegrecida menosprecie alguna vez los servicios de un soberano virtuoso; puede ocurrir que se oponga al bien mismo que éste quiera hacerle: pero la voluntad de todos no está hecha nunca para ser sacrificada a la voluntad de uno solo. Ningún hombre puede adquirir el derecho de gobernar a una nación contra su voluntad. El monarca puede entonces hacerle patente su injusticia, intentar poco a poco apelar a la razón, hacerle con suavidad darse cuenta de las consecuencias de sus pasos imprudentes. Pero se pondría del lado de la injusticia, se convertiría en un usurpador y un tirano, si se obstinase en imponerle un yugo que aborrezca, o en someterla a leyes que rechace. El soberano más legítimo, más sabio, más virtuoso, no sería más que un tirano si se obstinase en gobernar contra el deseo público; vuelve al orden de los súbditos tan pronto como la voluntad pública ha revocado sus poderes.

El ciudadano no puede, sin traicionar su deber, rehusar tomar partido por su país contra el tirano que lo oprime. La desesperación arma a menudo las manos de la virtud misma contra la violencia de un poder inicuo. La fuerza es el único remedio contra la fuerza; una nación entera no está nunca completamente descontenta sin las más poderosas razones; los pueblos son tranquilos, mientras sus males son soportables; el temor a males mayores los retiene en la inercia. Son siempre la negligencia o la injusticia excesiva de los príncipes las que les privan del afecto de sus súbditos; sólo el exceso de violencia les empuja a buscar medios extremos para mejorar su suerte. No habría revueltas si no hubiese tiranía.

## VIII. De sus causas

En efecto, ¿no vemos en los pueblos una adhesión invencible a soberanos que a menudo no les causan más que mal, o que se preocupan muy poco de hacerles el bien? El pueblo está siempre presto a disculpar a sus señores: incluso cuando hay motivos para quejarse de ellos, se imagina que ignoran sus males y que les pondrían remedio si estuvieran mejor informados. Un respeto heredado hacia la autoridad, el brillo que la envuelve, la antigüedad de la posesión son lazos poderosos que ligan a los súbditos a sus soberanos y que se los hacen queridos a pesar de su negligencia o sus iniquidades. Las naciones suponen siempre que sus jefes no pueden ser sus enemigos: sólo la tiranía más desvergonzada es capaz de desengañarlas y les muestra que no se trata más que de ingratos que abusan de su ternura y de su docilidad, o que infames consejeros los endurecen y tornan insensibles a la ternura de sus súbditos. ¡No hay crimen más detestable que el de esos ministros que hacen que los padres de los pueblos rechacen los corazones de sus hijos!

Solo en el seno de naciones fatigadas por violencias continuas se alzan ambiciosos o fanáticos cuya voz se hace oír. El fuego de la revuelta no prende más que cuando encuentra en las mentes materiales combustibles. Sujetos turbulentos y revueltas frecuentes revelan siempre un gobierno vicioso o soberanos negligentes. La Historia no nos proporciona apenas ejemplos de soberanos injustamente destronados, pero nos muestra un número infinito de ellos que han merecido con justicia la cólera de sus súbditos.

## IX. El ciudadano debe ser paciente

Nada hay más criminal, sin duda, que las revueltas de una porción de la nación, a veces de poca consideración, contra la autoridad más legítima. Los compromisos que ligan a los súbditos con sus jefes, el buen orden, la seguridad, ordenan a cada ciudadano mantenerse quieto. Que la sociedad se venga de los males de los que tiene derecho a quejarse; que los ciudadanos fieles la secunden cuando se ha pronunciado, pero que no turben nunca sin su permiso el orden que establece; que no se rebelen contra los males pasajeros que ella está dispuesta a soportar. Todo caería en la anarquía, si el súbdito se hiciese justicia a sí mismo. ¡Ciudadano! Huye de una patria que te hace desgraciado, o gime en secreto por los males que padeces completamente solo; debes a la tranquilidad del Estado el sacrificio de tu resentimiento personal. Sólo la sociedad reunida o representada tiene el derecho de resistir, de hacer retornar al deber, de castigar a los prevaricadores que la oprimen. En ese caso tú le prestarás tu brazo, combatirás por ella, la apoyarás en sus demandas; debes hacerlo y cumplirás tu deber rehusando con ella obedecer a voluntades desaprobadas por tu nación; no puedes ser criminal siguiendo sus banderas.

Soberanos: que vuestras órdenes sean justas si queréis ser obedecidos. No encontraréis súbditos rebeldes mientras no seáis vosotros mismos rebeldes a la autoridad que debe determinar la vuestra; mientras vuestras leyes sean conformes a su fin, siendo fieles órganos de la sociedad. Los príncipes son rebeldes cuando resisten a la equidad; los súbditos son rebeldes cuando resisten a la autoridad que los gobierna equitativamente. Las pasiones pueden a veces volver a los súbditos injustos y criminales, igual que a los soberanos; la violencia no justifica más los excesos de los unos que los de los otros. Las legiones que arrebataron el imperio y la vida al pacífico Probo no fueron menos criminales que Nerón, quien, en su delirio, redujo su capital a cenizas.

## X. Debe obedecer a las leyes, y atenerse al deseo público

Así, los súbditos no pueden dispensarse de obedecer sin reserva a los soberanos que los gobiernan conforme a leyes justas, útiles y necesarias. En ese caso, desobedecer al soberano es desobedecer a la sociedad, es erigirse uno en juez de su propia autoridad, es salirse de su rango. Sería un amor propio bien extraño el de un ciudadano que pretendiera que sus intereses deben ser preferidos a los de la sociedad reunida; si la obediencia se le hace penosa o desagradable, debe recordar que es un sacrificio que el cuerpo del que es parte ha pagado con sus beneficios. Ha debido subordinar a él sus deseos, sus pasiones y sus intereses; sólo con esta condición es protegido y mantenido en los beneficios que puede justamente esperar. Digo justamente, porque ningún ciudadano, ningún orden de hombres, ningún cuerpo en una nación, pueden darse preferencia con justicia respecto al todo. Al vivir en sociedad, el hombre ha debido prever que ninguna potencia humana podía protegerlo de los golpes de la necesidad, ni de los inconvenientes vinculados a la asociación que, aumentando los bienes de los que disfruta, no puede eximirle de todos los males. Así pues, el súbdito sería irrazonable si pretendiera una felicidad permanente; sería un ingrato si, después de haber experimentado los placeres de la asociación, rehusara compartir sus penas. Se parecería a esos hombres mercenarios que no se unen a sus amigos más que con vistas a aprovecharse de su abundancia, y que los abandonan cuando se acerca el infortunio. ¿Cesan las leyes de protegerme? ¿Me privan soberanos injustos de los bienes que la naturaleza me ha hecho necesarios? ¿Me entrega una administración insensata a la opresión sin defensa? Si la sociedad

se calla, falta a sus compromisos; librado entonces a mí mismo, puedo dejar una patria que no es ya más que una prisión para mí. Liberado de mis vínculos, todo me autoriza a buscar en otra parte una felicidad a la que mi naturaleza me hace tender sin cesar. El ciudadano virtuoso no excita nunca tumultos. Cuando la patria se queja, une su voz a la de ésta; cuando está solo en su queja, sufre con entereza, o se aleja de una sociedad donde no encuentra los beneficios que tenía derecho a esperar.

## XI. De la desigualdad entre los ciudadanos

Habiendo la Naturaleza hecho a los hombres desiguales en las fuerzas del cuerpo, las disposiciones del corazón y los talentos de la mente, la sociedad debe igualmente, con vistas a su bienestar, hacer diferencias entre sus miembros, y poner en correspondencia su estima, su afecto y sus recompensas con la utilidad, es decir con el mérito, las facultades, las virtudes de los ciudadanos que la componen. De ahí nacen diferentes órdenes de ciudadanos, distintos unos de otros por sus responsabilidades y sus funciones, los cuales, por diferentes vías, deben concurrir al plan general de la asociación. El objeto del gobierno y de las leyes debe ser dirigir al interés general todas las facultades de los súbditos, y en consecuencia impedir que ningún miembro del Estado abuse en contra de los demás de los beneficios que posee. Las necesidades de una nación exigen que los ciudadanos se ocupen de objetos diversos; de ese modo se establece un intercambio de socorros sin el cual la asociación no podría subsistir. Desde el ciudadano al que el prejuicio considera como el más vil hasta aquel que gobierna el Estado, debe formarse una cadena de servicios, únicos lazos que pueden unir entre sí a seres de la misma naturaleza. El pueblo obligado a trabajar para su subsistencia se ocupa de los trabajos más penosos, del cultivo de las tierras, del comercio, de las artes; a cambio de los servicios que recibe de sus conciudadanos, los alimenta, los viste, les procura las cosas necesarias y gratas de la vida; trabaja para quienes se hacen responsables de gobernarle, de velar por su seguridad, de meditar por él, de ocuparse de sus necesidades, de mantener la tranquilidad que necesitan sus trabajos, de poner término a sus disputas. Sin estos socorros mutuos, la sociedad no tardaría en destruirse. Todo ciudadano debe concurrir al bien público a su manera. En un Estado bien gobernado, la virtud, la utilidad, la industria, la actividad, los talentos deben ser la medida invariable de las recompensas. El hombre inútil interrumpe la cadena que liga a los ciudadanos; el criminal la rompe.

## XII. Origen de los rangos

Si la utilidad que los súbditos aportan al Estado establece desigualdad entre ellos, esta desigualdad es compensada por la necesidad que tienen todos de los mismos socorros. Así, en una sociedad bien ordenada ningún hombre es despreciable, en tanto es verdaderamente útil; todo ciudadano es valioso, en cuanto cumple las funciones que le asigna su rango. El soberano es, sin duda, el más útil de los ciudadanos, en cuanto sus cuidados expanden la felicidad por toda la sociedad; su grandeza no está fundada sino en la extensión de su utilidad, de sus talentos, de su vigilancia. El súbdito más estimable es aquél de quien la sociedad obtiene más socorros. Así, la naturaleza de la sociedad quiere que todos sus miembros le seanpreciados en tanto, fieles a sus compromisos, concurren a la utilidad común; quiere que su afecto y su estima sean proporcionales a la extensión de los beneficios que se le hacen experimentar. Quiere que el desprecio, el odio y los castigos sean el lote de los que le son inútiles o nocivos.

El amor a sí mismo, el interés personal, el deseo de ser preferido a sus semejantes, son sentimientos que se muestran en todos los hombres. Los que gobiernan una sociedad no tienen un móvil más poderoso para hacer que sus

miembros sirvan a la utilidad general. El gobierno debe halagar las pasiones de los ciudadanos útiles al Estado, dándoles autoridad, títulos, signos de preferencia, recompensas que les distinguan de sus conciudadanos: éstos dan su consentimiento a esta parcialidad aparente en atención a los beneficios que ellos mismos esperan de aquéllos a quienes se eleva por encima de sus cabezas. Estas preferencias, que la sociedad hace suyas, ponen a quienes la sirven en condiciones de disfrutar más felizmente de su existencia que aquéllos de sus miembros con los que no tiene las mismas obligaciones.

### XIII. De las recompensas públicas

Las recompensas son, o bienes físicos, o ventajas fundadas en la opinión; procuran, o un bienestar sensible y material, o una satisfacción interior e ideal que resulta de la estima, del respeto y de las distinciones, motivos hechos para conmover a seres de los cuales cada uno se prefiere a sus semejantes. Así es como el amor a sí mismo y las pasiones de los ciudadanos, convenientemente dirigidos, redundan en provecho de la sociedad. Tal es el origen de los diversos rangos que las virtudes, los talentos, los empleos, el nacimiento, las riquezas establecen entre los ciudadanos. Estas distinciones están basadas en un sacrificio que los miembros asociados hacen de la igualdad, o incluso de la preferencia que cada uno de ellos anhela para sí mismo, en pro de los beneficios que han recibido o que esperan. Este sacrificio no es gratuito: los hombres, a menos que estén ciegos, no conceden su afecto, su consideración y su reconocimiento a ninguno de sus semejantes, no se interesan por su bienestar, no les sacrifican su interés particular, sino en atención a las ventajas que obtienen de ello, o que se creen con derecho a esperar. El respeto hacia la autoridad, la deferencia que se muestra al rango, la obediencia al orden de las personas distinguidas, no son sino expresiones de la disposición en que estamos de reconocer el mérito, los talentos, la superioridad, la utilidad de aquéllos a los que la sociedad da preferencia respecto a nosotros. El ciudadano opulento no se hace respetar por el indigente más que porque éste ve en él un hombre útil para él mismo y para otros. El ciudadano oscuro ve en el ciudadano poderoso un protector, un apoyo. El avaro es objeto de desprecio, porque su tesoro es inútil. El poderoso es objeto de odio en el momento en que oprime. En cuanto alguien es inútil o nocivo para nosotros, no experimentamos más que indiferencia u odio hacia él. La consideración no puede estar basada más que en el amor, y el amor no está basado sino en el bien que se recibe; amar, estimar, respetar lo que es inútil o peligroso sería una pura locura.

Si atribuimos al rango, al nacimiento, al crédito, al poder, los sentimientos que no son debidos más que a la persona y a los beneficios que ésta nos procura, somos víctimas de algún error, o nos mentimos a nosotros mismos. Bajo un mal gobierno el afecto hacia el poder no es más que una hipocresía, una mentira, un efecto del temor.

Solo por su bien puede consentir la sociedad la desigualdad que se establece entre sus miembros; tan pronto como concede su afecto, su consideración y su estima a cualidades despreciables u odiosas, es víctima del hábito, de la opinión, de la ignorancia y de sus miras limitadas. Sentado esto, veamos cuáles son los deberes, las prerrogativas y los derechos de las diferentes clases de ciudadanos en las que está comúnmente dividida una nación. Si la utilidad es la fuente legítima de los rangos, de los títulos, de los honores que se conceden a algunos súbditos con preferencia a otros, sopesemos los beneficios que proporcionan al Estado quienes gozan de estas distinciones, pongamos a los hombres en la balanza, comparémoslos con los frutos que la sociedad obtiene de ellos, y no nos equivocaremos jamás sobre los juicios que debemos hacer al respecto. La Naturaleza ha hecho a los hombres iguales en derechos, en deseos, en el amor a la felicidad y a la independencia, pero los ha hecho desiguales en sus facultades o en los medios de satisfacer sus deseos: no pueden



razonablemente ceder en sus propias inclinaciones ante las de sus semejantes, sino en virtud de los beneficios que resultan de ello para sí mismos. El ciudadano distinguido adquiere por consiguiente compromisos con quienes le distinguen; éstos no pueden tener hacia él los sentimientos que demanda más que cuando cumple respecto a ellos las condiciones de sus compromisos. Es un abuso apreciar o distinguir la inutilidad; un ciudadano inútil es un mal ciudadano. Sólo la utilidad puede fundar las pretensiones, las prerrogativas y los títulos del monarca, así como las del más humilde de los súbditos.

Hemos examinado los derechos de los soberanos; veamos ahora los de los demás ciudadanos, y comencemos por los de los representantes de una nación.

#### XIV. De los representantes de una nación

Se ha visto más arriba que bajo un gobierno sabiamente atemperado la nación era representada por un cuerpo o un senado destinado a prevenir los abusos de la autoridad soberana y que, por así decirlo, constituía una media proporcional entre el pueblo y el monarca. Tales son las funciones de los representantes de una nación; sus derechos, inviolables para el soberano, son merecedores de respeto para los pueblos, en tanto cumplan fielmente con los deberes que les son impuestos por sus otorgantes; en tanto velen por sus intereses; en tanto sus luces descubran los males de los que la nación pueda quejarse y señalen sus remedios; en tanto resistan a las voluntades contrarias al deseo general de los súbditos. Pero las prerrogativas y los derechos de los representantes de la sociedad desaparecen cuando, convertidos en órganos infieles al pueblo, de quien ha emanado su poder, los entregan a la opresión, participan en las infracciones que la autoridad comete contra las leyes, se prestan a las perspectivas injustas de un soberano o de sus ministros; en fin, cuando les someten y les entregan los bienes y la libertad de sus conciudadanos. Su poder no es ya entonces más que una usurpación manifiesta; abusan de él cuando ellos mismos violan las leyes para cuyo mantenimiento han sido nombrados; cuando, so pretexto de sus prerrogativas, se arrojan el derecho a ser injustos impunemente; cuando pretenden exenciones onerosas para sus conciudadanos, a quienes deben su ejemplo; cuando mantienen un lenguaje desaprobado por sus otorgantes; en fin, cuando presos del espíritu corporativo, de las facciones, de las conspiraciones, anteponen al bien público sus pasiones, su ambición, su avaricia: no son entonces más que intérpretes infieles, facciosos y traidores, cuyos poderes los otorgantes tienen derecho a revocar. Los representantes de un pueblo tienen derecho a servirle, a hablar en su nombre de un modo menos tumultuoso que como lo haría él mismo, a velar por su felicidad, que a menudo él mismo desconoce: nunca tienen el derecho de sojuzgarlo. Si la sociedad misma no puede renunciar a sus derechos, ¿hay alguien que pueda renunciar a ellos en su lugar? Nadie puede hablar por ella, más que cuando ella misma consiente en no hablar.

#### XV. Quiénes deben ser

Tal vez se pregunte quiénes son, en un Estado bien constituido, los que tienen naturalmente el derecho de representar a la nación. Respondo que son los ciudadanos más aptos para conocer su estado, sus necesidades y sus derechos, los más interesados en la felicidad pública. Se necesitan talentos, luces y probidad para hablar en nombre de una nación; hace falta estar vinculado a ella por intereses para representarla fielmente. Pero ¿qué es lo que liga al ciudadano a su patria? Son las posesiones de las que depende su propio bienestar; es la tierra que posee lo que le hace querida esta patria; es esta posesión la que le identifica con su país; es sobre la tierra sobre la que recaen, sea directa o indirectamente, los impuestos, los bienes y los males que le ocurren a una nación; es a defender la posesión de la tierra a lo que

está destinada la guerra; es para hacer circular los dones que produce la tierra, para lo que es necesario el comercio; es para garantizar las tierras a sus propietarios para lo que es útil la jurisprudencia. Así, la posesión de la tierra constituye al auténtico ciudadano; y todo auténtico ciudadano debe estar representado en el Estado, debe hablar en él con arreglo al interés que tiene en la cosa pública. La artimaña, la venalidad nunca darán representantes fieles a una nación; ésta no será entonces representada sino por hombres incapaces con dinero suficiente para comprar sufragios, por ambiciosos y avaros que la revendan por títulos, honores o riquezas, o por facciosos que la desgarran.

La corrupción es la ruina de un gobierno atemperado; un pueblo no puede ser representado fielmente si vende a sus conciudadanos el derecho de hablar por él: ordinariamente, los hombres no compran más que para revender con beneficio. Un ciudadano virtuoso no se rebaja a comprar los sufragios de un pueblo al que no podría consentir en entregar. Un pueblo que se vende se convierte en cómplice de las traiciones que se le hacen; vendiendo sus sufragios a sus representantes, autoriza a éstos a vender los suyos.

Se nos dirá, tal vez, que el pueblo no es un juez competente en absoluto del mérito de los candidatos que, en virtud de sus posesiones, están en situación de aspirar al honor de representarle. Respondo que el pueblo raramente se equivoca sobre el carácter de los ciudadanos que tiene ante los ojos; si no escogiera nunca como representantes suyos más que a hombres vecindados en su ciudad, en su pueblo, en su provincia, juzgaría sanamente y sabría qué tiene derecho a esperar de ellos; un hombre ilustrado, honesto y virtuoso, un ciudadano rico y bueno, no es nunca desconocido en el cantón en el que habita. Eliminado la corrupción y las elecciones del pueblo serán comúnmente muy sensatas.

## XVI. Deben estipular para todos

Ningún orden de ciudadanos, ningún cuerpo en el Estado puede arrogarse razonablemente el derecho de representar exclusivamente a la nación; sin eso el gobierno degenera pronto en una aristocracia funesta para el monarca y para el resto de los súbditos. En un Estado bien constituido, las diferentes clases de ciudadanos deben equilibrarse entre sí, sin que ninguna adquiera un ascendiente demasiado marcado; si tal cosa ocurriera, la clase convertida en dominante se haría pronto dueña del Estado y el equilibrio quedaría destruido.

Tendremos ocasión de hacer ver que en el origen de casi todos los gobiernos modernos los guerreros o los nobles se han creído autorizados por la conquista a representar exclusivamente y para siempre a las naciones conquistadas y poco a poco han llegado a no hacer de los soberanos más que fantasmas y de los pueblos más que esclavos. Todo cuerpo numeroso, cuando no es contenido, no se ocupa más que de sí mismo, no acuerda más que sus propios intereses, se convierte en centro único de la sociedad y degenera poco a poco en una especie de democracia, donde se perciben las facciones, la licencia y la anarquía de este gobierno tan precario. Si el cuerpo de los nobles ha usurpado este ascendiente, la Historia nos lo muestra reunido para sojuzgar a los reyes, para hacer callar a las leyes, para aplastar al cultivador, para someter el comercio a sus extorsiones, y después vemos a sus miembros desgarrarse entre sí por sus guerras.

Cuando el clero adquiere un poder ilimitado, le vemos igualmente subyugar a los monarcas y a los pueblos, disponer de las coronas, decidir como soberano, influir en las leyes, despojar a los ciudadanos, dividirse en facciones, hacer entrar a las naciones en sus fatales disputas; siempre ocurrirá lo mismo cuando un solo cuerpo

se arrogue el derecho de hablar por todos los demás. El espíritu de cuerpo aniquila el espíritu patriótico, el bien público es descuidado y todo tiende a aumentar las prerrogativas de un pequeño número de ciudadanos que no piensan más que en sí mismos y que a menudo se convierten en tiranos más incómodos y más crueles que el déspota más desenfrenado. Un déspota es preferible a un cuerpo despótico; de todas las tiranías, la tiranía democrática es la más cruel y la menos racional.

Para prevenir estos inconvenientes es preciso que el poder esté repartido. Las diferentes clases de ciudadanos son igualmente útiles al Estado; así que todas deben disfrutar del derecho de hablar y de estipular sus intereses respectivos. El noble no debe estipular para el hombre de leyes, el cultivador o el comerciante, cuyos intereses le son ordinariamente extraños; el hombre de leyes desconoce la guerra, el comercio y la política; el hombre de iglesia se ocupa comúnmente muy poco del bien público, con tal de dominar el espíritu de sus conciudadanos. El comerciante no estipula más que los intereses de su comercio o de su avidez.

## XVII. Del pueblo

El pueblo constituye la parte más numerosa de la sociedad; es él quien forma el cuerpo de la nación; es sobre todo de él de quien el gobierno debe ocuparse; es por él por quien debe velar. Entregado a los trabajos más penosos y necesarios, si el hombre del pueblo carece comúnmente de luces, procura la subsistencia, la abundancia, lo superfluo, las cosas gratas de la vida, el esplendor a los que le gobiernan, a los que le defienden, a los que le instruyen, a los que le mantienen en el disfrute de sus derechos. A cambio, éstos deben ocuparse de su seguridad, de su tranquilidad, de su felicidad. Es de este pueblo, sobre el cual la grandeza apenas se digna dejar caer sus miradas, de quien derivan originalmente todos los bienes de la sociedad; es en él en quien reside su fuerza; es de su seno de donde se sacan los soldados que, en consideración a la seguridad exterior que proporcionan por su valor, reciben de sus conciudadanos su subsistencia y [la satisfacción de sus] necesidades.

En un Estado democrático, el pueblo como corporación o sus representantes permanecen como depositarios de la autoridad soberana. Bajo la monarquía atemperada, el pueblo conserva la porción de poder que la nación se ha reservado originariamente por las leyes fundamentales y primitivas del Estado. Habla por medio de sus representantes, que se convierten en sus tutores y que son considerados capaces de velar por su seguridad mucho mejor que él mismo.

Bajo un déspota, el pueblo aplastado es objeto del desprecio de un amo que no lo mira sino como vil ganado, destinado a trabajar para él y a convertirse en víctima de su ambición y de su voracidad. A los ojos de un sultán orgulloso, la parte laboriosa de sus súbditos no es más que un montón de esclavos poco dignos de sus cuidados, que, despreciados por su amo, se envilecen ante sus propios ojos, caen en el abatimiento y la pereza. Cegados por la ignorancia y el prejuicio, esos grandes móviles de la tiranía se creen nacidos para los grilletes, y no oponen ninguna resistencia a los opresores injustos que día tras día abusan de su debilidad para hacer más pesadas sus cadenas.

Sólo un gobierno atemperado por las leyes sitúa al pueblo en un justo medio. El pueblo, sin duda, no está hecho para mandar; sería incapaz de ello; en él una libertad demasiado amplia no tardaría en degenerar en licencia. Que sea por tanto contenido y protegido frente a su propia locura o su inexperiencia: que su voz, demasiado tumultuosa cuando habla por sí mismo, sea suavizada por órganos prudentes que hablen por él. Representantes, magistrados honestos velarán con más seguridad por sus intereses, que a menudo él ignora o exagera, o no sabe acordar.

El yugo le parecerá más suave por la confianza que tiene en quienes le representan: al menos se jactará de que los intereses de éstos son los mismos que los suyos. La seguridad que tendrá respecto a su persona y sus bienes le pondrá en movimiento, elevará su corazón, le dará coraje, le inspirará una adhesión racional a sus leyes, a su patria, a su gobierno; sus fuerzas se desplegarán cada vez que cosas tan queridas se encuentren amenazadas.

### XVIII. No hay que agobiarlo

Que el pueblo debe ser mantenido en la miseria para que sea más tratable es una máxima inventada por la tiranía, y adoptada por la incompetencia. Un gobierno que tiene como máxima hacer al pueblo desgraciado y pobre para volverlo más sumiso, se parece a un jinete que desjarretara a su caballo para poder montarlo con mayor facilidad. Un pueblo debe estar ocupado, sin duda, pero no debe estar agobiado; si la ociosidad lo pervierte y lo hace insolente, licencioso, la miseria y el exceso de trabajo lo desalientan, lo enervan, lo debilitan. Sólo los tiranos consienten en reinar mediante el infortunio; los señores ignorantes y corrompidos no conocen más móviles que el terror y la indigencia para contener a sus súbditos. ¿Qué socorros puede esperar el Estado de cadáveres vivientes, extenuados por la fatiga y el hambre? ¿Cómo inspirar ardor para defender su país y sus leyes a hombres para quienes la vida es una carga y que no tienen nada que defender? ¿Cómo hacer adquirir sentimientos generosos a hombres a los que preferencias injustas y prejuicios vergonzosos degradan en todo momento? Son siempre la opresión, la injusticia, la tiranía, las que hacen al pueblo sedicioso; no odia a sus jefes más que cuando son odiosos. Los hombres más toscos desean y perciben la felicidad. ¿Son incapaces un labrador, un artesano, de distinguir el bien del mal que se les proporciona? ¿Hacen falta realmente luces para darse cuenta de la diferencia entre el poder que oprime y el que protege; el crédito que abrumba y el apoyo que dan las leyes; la abundancia y la miseria? Es verdad que el pueblo no puede apenas juzgar acerca de los asuntos de la política exterior; pero el hombre menos ilustrado percibe bien si es feliz o no, y si los que le gobiernan merecen su afecto o su odio. Distingue fácilmente si las calamidades que sufre son efecto de la Naturaleza o de una administración injusta y negligente; por débil que se suponga que es su razón, le queda bastante para saber que debe su amor a quienes trabajan por su bienestar, su indiferencia a los que lo descuidan, su enemistad a los que le oprimen. En general, la voz del pueblo se equivoca raramente sobre el mérito. Sus decisiones en este orden de cosas son mucho más seguras que las de un déspota imbecil, engañado por las intrigas de su corte. Dejad al ejército la elección de sus generales; dejad al pueblo la elección de sus magistrados y representantes; eliminad la corrupción; y de ordinario hará elecciones muy equitativas.

### XIX. Es demasiado desatendido a menudo

Por un vicio común a todos los gobiernos, la parte más numerosa de las naciones es de ordinario la más desatendida; parecería que las sociedades se han formado sólo para los príncipes, para los ricos, para los grandes; se diría que el pueblo no entra en la asociación más que para ahorrar la molestia de trabajar por sí mismos a quienes son ya los más afortunados. Así, la minoría inclina la balanza casi en todas partes, y una nación pasa por bien gobernada en cuanto la parte más favorecida está contenta con su suerte.

Una administración equitativa debe ocuparse preferentemente del bienestar del mayor número. Si los reyes son los padres de sus súbditos, deben mayores cuidados a aquellos a quienes su falta de luces y de experiencia aproxima más al estado infantil; cuando el pueblo es guiado sabiamente, hace la potencia, la riqueza y la fuerza de un Estado. Si sus trabajos le impiden cultivar su espíritu y desarrollar su

razón, tiene por ello más derecho a la atención de sus señores. Cuanto más débiles son los niños, más vigilancia requieren por parte de quienes los guían. ¿Con qué derecho sería el pueblo objeto del desprecio de los príncipes, de los ricos y de los grandes? ¿No serían ellos mismos pueblo, si el pueblo no trabajase para ellos? Despreciar al pueblo es despreciar la fuente de las ventajas de las que los mismos príncipes y grandes gozan, y de las cuales no gozarían sin el pueblo.

## XX. De la instrucción del pueblo.

El deseo de agradar al pueblo, de serle útil, de satisfacer sus necesidades, de instruirlo, de hacerlo bueno, es la señal segura de una sabia administración. Un gobierno benefactor debe ocuparse sobre todo de las costumbres. Una nación sin buenas costumbres revela una administración negligente y perversa. La ociosidad, el desenfreno, los crímenes repetidos, la mendicidad en una nación son signos indudables de que está mal gobernada. Nada corrompe más eficazmente a todas las clases del pueblo que el ejemplo de los príncipes, de los ricos y de los grandes que cada uno se pone como modelo, y del cual necesita para subsistir.

Nada hay más sorprendente que el poco cuidado que los conductores de los pueblos dedican a su instrucción; ésta es abandonada por doquier a los ministros de la religión, mucho más ocupados en deslumbrar las mentes por medio de fábulas, de maravillas, de misterios, de devociones, que de formar los corazones por medio de los preceptos de una moral humana y natural. En todas partes, el pueblo es devoto y religioso, sin tener ideas verdaderas de la virtud; en todas partes está la religión, que encuentra la manera de aliarse con el desenfreno, la falta de decoro, el fraude. En todas partes se le deja en la ignorancia de los deberes de la sociedad. En todas partes se teme que se ilustre y se le impide cultivar su razón. Cuanto más agobia el despotismo a los hombres, menos se quiere que se les ilustre. ¡Malditos sean aquéllos que no gobiernan sino a esclavos privados de luces y de razón, cuyas costumbres serán siempre feroces y criminales!

La instrucción de los pueblos debería ser el objeto más esencial de todo gobierno. ¿No se darán cuenta jamás los príncipes de la inestimable ventaja de mandar a seres razonables? Sólo la tiranía cifra su gloria en reinar sobre ciegos y bárbaros. Querer que los hombres permanezcan en las tinieblas es querer que sean malos. ¡Tiranos! Necesitáis súbditos ignorantes, crédulos y corrompidos: necesitáis esclavos supersticiosos que crean que es del cielo de donde vienen los males producidos por vuestros desvaríos, vuestra negligencia, vuestras opresiones, vuestras crueldades. Pero os jactáis en vano de encontrar vuestra seguridad en su ceguera. Los salvajes son siempre feroces; los estúpidos son siempre crédulos, desconsiderados. Temed, por consiguiente, que les exciten contra sus cadenas. Temed que se conviertan un día en instrumentos de la ambición y del fanatismo, que vuelvan a vuestros esclavos contra vosotros mismos.

Para amar al propio gobierno, hay que conocer sus beneficios. Por eso, hay que ilustrar al pueblo, si se quiere que sea razonable y que se dé cuenta de los inconvenientes que resultarían para él de la seducción de los hipócritas, de los consejos de los ambiciosos, de las arengas fanáticas. Las luces harán siempre a un pueblo moderado; si está sumido en la ignorancia, se convertirá en el juguete de las pasiones de todos los malos ciudadanos. Es por medio de la instrucción general como se puede hacer al pueblo razonable, hacerle darse cuenta de sus intereses, convencerle de la adhesión que debe a su gobierno, a sus instituciones, a sus deberes, de las ventajas de la tranquilidad, de los peligros que le amenazarían si se prestase a los impulsos de los traidores y los aduladores que intentarían perderle. La instrucción es el medio de ahorrar al Estado las facciones, las convulsiones y las



inquietudes que la ambición, ayudada por la impostura, querría excitar en él. El interés de los tiranos es que el pueblo no tenga ni luces, ni razón, ni voluntad; bajo un gobierno inicuo, es preciso reducirlo al embrutecimiento de las bestias; las luces no servirían más que para hacerle darse cuenta de su condición desgraciada y mostrarle la extensión de su miseria. Impedir que una nación se ilustre es el signo indudable de una administración depravada que no tiene deseo alguno de hacer cosa mejor.